

DA IDEIA DE CULTURA À CULTURA PORTUGUESA

REFLEXÕES SOBRE O DEVIR HISTÓRICO EM OLIVEIRA MARTINS *

PEDRO VILAS BOAS TAVARES **

Chamados a pensar conjuntamente sobre uma vasta gama de «objectos, problemas e métodos» que hoje se nos apresentam em história da cultura, por certo a ninguém parecerá deslocada a proposta de uma reflexão sobre as ideias de *cultura* e *cultura portuguesa* em Oliveira Martins. A modernidade historiográfica de Oliveira Martins — patente entre outros aspectos na íntima conexão com que na sua obra interliga a história e as ciências humanas e sociais, com que procura fugir à perspectiva meramente eurocêntrica da história, e com que perspectiva esta ciência como chave de compreensão do presente —, tem sido devidamente apreciada ¹, como postas em relevo têm sido as rasgadas perspectivas do *economista* e do *sociólogo*, convindo e harmonizando-se, com fruto substancial, na obra do *historiador*, recheando essa obra de «insuspeitadas virtualidades de carácter metodológico» ². Sempre aliciante, não será temerário supor que a lição de Oliveira Martins se nos possa revelar útil na iluminação de alguns dos nossos problemas de hoje.

* No âmbito do Projecto de Investigação n.º 100/85-86 da Reitoria da Universidade do Porto.

** Assistente da Faculdade de Letras da Universidade do Porto.

¹ Cf. Albert Silbert, *Oliveira Martins et l'Histoire*, em «*Regards sur la génération portugaise de 1870*», Fundação C. Gulbenkian, Centro Cultural Português, Paris, 1971, pp. 85-100.

² Joel Serrão, «*Oliveira Martins*», Dicionário de História de Portugal, Vol. IV, p. 216.

Na abordagem deste tema um esclarecimento preliminar se nos impõe desde já: nos escritos de Oliveira Martins, também nós não curaremos de estabelecer separação entre «cultura» e «civilização». Embora distintos, são conceitos reciprocamente englobantes; se um vai mais no sentido da transcendência e outro no sentido da imanência, em ambos se parte de um mesmo sujeito, o homem ser social, e ambos se referem, sob aspectos diferentes, aos mesmos objectos, que, vistos pelo conteúdo, são objecto de cultura, e vistos pela forma são objectos civilizacionais³. Qualquer tentativa de encontrar na obra de Oliveira Martins o estabelecimento claro de uma tal distinção, para além de pouco pertinente, se mostrará por certo, a curto trecho, votada ao fracasso. Facilmente observaremos que, tal como em E. B. Tylor — cuja natural presença é manifesta na *Biblioteca das Ciências Sociais* do autor de *Os filhos de D. João I* —, «cultura» é empregue como sinónimo de «civilização», para designar o complexo conjunto de conhecimento, crenças, artes, princípios do direito e da moral, costumes e todas as outras aptidões e hábitos que o homem adquire enquanto membro de uma sociedade⁴.

Desde que a sociedade humana existe — escreve Oliveira Martins — «desaparece, para quem a estuda, o grémio zoológico; e desde que o homem adquire a consciência da sua razão, passa, aquele que lhe escreve a história, do reino animal para o humano, — porque surge uma ordem de factos e leis que contrastam com todos os factos e leis particularmente próprios da natureza apenas viva, já voluntária, mas ainda não racional»⁵. Em suma: o surgimento da faculdade humana de raciocinar ou abstrair marca o momento a partir do qual o estudioso ascende da consideração do nível das «colmeias» ao das sociedades, do nível da natureza ao da cultura.

Convém que nos detenhamos neste ponto, que não é decerto de somenos, e que por ser basilar mereceu reiteradas explicitações a Oliveira Martins; com efeito, aqui vemos estampar-se a perspectiva evolucionista do autor, para quem a «genealogia do homem», pondo

³ M. Antunes, «Cultura», Enc. Verbo, t-6, col. 580.

⁴ Cf. v.g. *As raças humanas e a civilização primitiva*, t-I, Lisboa, 1881, p. XLII, onde, em períodos consecutivos, poderemos verificar o uso que Oliveira Martins faz de ambos os termos, indiferentemente. Veja-se uma breve resenha histórica da evolução da noção de cultura, com a definição de E. B. Tylor; em Guy Rocher, *Sociologia geral-I*, Ed. Presença, Lisboa, 1971, pp. 183-202.

⁵ *Elementos de Antropologia*, Lisboa, 1880, p. 196. Actualizaremos sempre a grafia nas diferentes citações do autor.

termo a uma lenta série progressiva de formas, representa a passagem de uma força cósmica vital, inconsciente, fatal e muda, a um *querer consciente e livre*, tornado possível pela emersão da razão ⁶, perspectiva sem a qual não poderia considerar a *nomologia* ou sociologia como a ciência que se ocupa das leis de desenvolvimento do «sistema de invenções racionais do homem» ⁷ e considerar a liberdade humana a «definição sumária do progresso social» ⁸.

De um pressuposto básico, simples, mas recheado de virtualidades e consequências, parte sempre Oliveira Martins: a sociedade apareceu desde os seus rudimentos «como a imagem do seu criador — o homem», já que «a forma que o desenvolvimento da razão humana tomou, ao constituir-se em tipo específico, impôs desde logo aos homens condições novas de existência» ⁹. É o «sistema de invenções racionais do homem» que «dá um carácter típico à estrutura da sua sociedade», mas como as variedades de homens são diversamente dotadas e estão diferentemente adaptadas à diversidade de meios, «o grau ou momento de realização do tipo é diverso entre as várias colmeias humanas» ¹⁰, aqui radicando, em suma, a diversidade de culturas ou civilizações.

Assim, para Oliveira Martins, o estudo da evolução das sociedades humanas corresponde ao estudo da evolução do seu «sistema de invenções racionais», ao estudo daquilo a que se poderia chamar a evolução das formas da «superestrutura» cultural, se por esta expressão quiséssemos entender a nova ordem de realidades, traduzindo o especificamente humano, ao nível da evolução das diferentes socie-

⁶ Cf. *Elementos de Antropologia*, ed. cit. pp. 41-46

⁷ *Tábuas de cronologia e geografia histórica*, Lisboa, 1884, p. X. Nos *Elementos de Antropologia*, Oliveira Martins assinalara à *nomologia* o seguinte objecto: «é a ciência que trata das criações racionais e jurídicas, e por isso do princípio activo e eminente da existência das sociedades cultas» (p. 188). E em carta para D. Cecília Schmidt Branco, talvez de 1888, publicada na «Revista da Educação e Ensino», o autor precisava o seu pensamento: «Por *nomologia* (ciência das leis) entendo aquilo a que hoje se chama, sem critério e com barbarismo, *sociologia*. É a ciência que nos ensina como de que modo e por que vias as sociedades humanas passam invariavelmente (v.g. do comunismo primitivo, se nos referimos à propriedade) para o regalismo (...); daí finalmente por uma inversão de processo, para o colectivismo, (...)», in *Dispersos* de Oliveira Martins, com anotações e prefácio de António Sérgio, Lisboa, 1924, Tomo II, p. 38.

⁸ *Quadro das instituições primitivas*, Lisboa, 1883, p. VII.

⁹ *Elementos de Antropologia*, pp. 194-195.

¹⁰ *Tábuas de cronologia e geografia histórica*, p. X.

dades. Poderemos ver claramente reiterada esta ideia na *Teoria da História Universal*¹¹, porque, de facto, o mesmo pensamento se encontra anteriormente desenvolvido nos *Elementos de Antropologia* e no *Quadro das Instituições Primitivas*. Valerá a pena um olhar mais atento sobre esta última obra, considerada já o primeiro grande tratado de sociologia de autor português, e no seu género, um escrito pioneiro no espaço europeu¹². A emersão da razão e da consciência, termo de um lento processo de hominização, é aí apontada como o factor fundamental responsável pela conversão do acto orgânico em acto livre, do mero acto espontâneo e instintual em *cultural*:

«Nenhum dos elementos, pois, da natureza social e psíquica se pode dizer novo no homem: a novidade está n'uma faculdade só dele, a de raciocinar ou abstrair. Essa faculdade transfigura todos os seus actos, tornando deliberado e livre o que até ele era orgânico e espontâneo, tornando-o a si próprio o objecto essencial do seu pensamento, pois que tudo afere pelo metro ideal ou abstracto de princípios que primeiro se lhe revelam como instintos e gradualmente se tornam, conscientes, em preceitos. Manda, e do governo faz uma magistratura, da força uma autoridade, do capricho uma lei. Combate, e da luta faz um tribunal em ritos e juízos. Treme, e do medo faz uma piedade pura e um entusiasmo místico. Ama, e do amor faz o casamento, alicerce primitivo da sociedade, berço da liberdade positiva. Projectando a luz da sua razão sobre os factos obscuros da natureza, é como o sol quando, subindo, vai dando corpo e vida aos elementos de uma paisagem indecisos na ambiguidade crepuscular».

¹¹ «Entre os animais e os homens há porém a diferença *específica* de os segundos serem dotados de instintos racionais que faltam aos primeiros: e por isso as sociedades humanas são abstractamente progressivas ou inventivas, ao passo que as animais o não são (...). Todos os homens constroem, como alguns animais, a casa e o túmulo, todos enceleiram; porém os homens inventam deuses, criam mitos, redigem leis a que obedecem, formam sobre a sua sociedade zoológica uma outra sociedade aérea, ou fantástica, uma nuvem de invenções que na sua pureza são a suma verdade, um conjunto de noções morais e piedosas, segunda atmosfera que os místicos chamaram *Cidade de Deus* e os críticos denominam invenções da razão — a mãe da divindade» (*Tábuas de cronologia e geografia histórica*, pp. IX-X).

¹² A. Álvaro Dória, sep. de *«Scientia Iuridica»*, tomo XXIX, n.ºs 166-168, Braga, 1980, p. 14.

A linguagem do idealismo permite aqui a Oliveira Martins tornar mas explícito o salto qualitativo consumado:

«Destacam-se as causas na sua realidade, vêem-se nas suas formas, vêem-se na sua essência — nascem, porque nascer é definir. Criar é separar ou distinguir, e n'este sentido, mas só n'este, a razão é criadora» ¹³.

Isto é: só quando as *causas* são percebidas, só quando entram no domínio da consciência, da representação mental, passam a «existir». Só então passam a integrar o mundo da *cultura*.

Com efeito, na «tendência para constituir a sociedade em princípios e instituições acordes com os sentimentos morais-rationais» reside — a expressão é de Oliveira Martins — «o foro próprio, particular [e] eminente da humanidade» ¹⁴. O carácter inventivo e progressivo da sociedade humana resulta daí — frisa. E o autor vai explicando que se por um lado o homem é criador da sociedade, por outro a sociedade «actua sobre a mente dos indivíduos educando, desdobrando, definindo esses instintos racionais criadores, até ao ponto de os tornar uma consciência claramente expressa num sentimento de responsabilidade ¹⁵. O carácter progressivo da sociedade advém da acção reflexa dessas instituições — «moldes racionais-morais em que a sociedade vasa os fenómenos naturais da guerra, da posse, do amor, do mando» —, sobre a própria razão que as inventou ¹⁶.

Como já Raul Leal teve ocasião de acentuar, note-se que, rompendo os quadros correntes de uma «sociologia de cátedra», não só Oliveira Martins recusa ver na sociedade, como tal, a criação dos valores ideais, que todavia conserva e pode regular, realizar e multiplicar, — valores esses depois mais ou menos passivamente assimilados, moldando as personalidades individuais que integram a colectividade —, como se recusa ver *sociedade* e *indivíduo* como duas realidades autonomamente definíveis ¹⁷. Com clareza, vê no homem, «com as suas crenças, ideias e até preconceitos e fábulas» o construtor

¹³ *Quadro das instituições primitivas*, pp. VI-VII.

¹⁴ *Ibid.*, p. VI.

¹⁵ *Ibid.*, p. VII.

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ Raul Leal, *Sociologia de Oliveira Martins*, Figueirinhas, Porto, 1945, pp. 53-55.

da sociedade ¹⁸, e entende serem as «criações sociais ou colectivas» a projecção dos «instintos, sentimentos, impressões do espírito individual» ¹⁹, sem todavia, «exagerando a energia da acção individual», a supor independente ou superior à acção das circunstâncias colectivas em que cada indivíduo surge ²⁰. Pensamos mesmo que em Oliveira Martins se descobre permanentemente uma oposição a um conceito autónomo e restrito de *indivíduo* — fonte de incongruências na filosofia e de mal-estar na sociedade —, em favor de um conceito de *pessoa*, em que o eu social e o eu individual mutuamente se exigem e fundem. E não revela afinal o autor uma perspectiva personalista ao conceber «a manifestação do Espírito consciente» como princípio do mundo e a finalidade da história, e ao ver no gradual apuramento das consciências, individuais e colectivas, a verdadeira linha do progresso humano ²¹? O progresso visionado por Oliveira Martins, a libertação e crescente afirmação da consciência humana ao longo do tempo, não corresponde realmente ao que no pensamento contemporâneo se designou por «movimento de personalização» ²²?

Nem por verificar toda uma série de «monstros gerados pela razão» ao longo da história, Oliveira Martins acredita menos nas possibilidades desse «operário infatigável»... Poucas passagens exprimirão tão sugestivamente o seu pensamento a este propósito:

«Os povos são como o mármore na mão do estatuário; o tempo é um escopro que a golpes sucessivos vai extraindo da pedra bruta as formas de uma imagem; a estátua nasce, desentranhando-se, como as ideias puras surgem desengastadas da ganga dos mitos e dos símbolos pelo buril da abstracção. A forma estava escondida na penha: desbastada a pedra, apareceu. Ora ninguém é capaz de suspender os golpes do buril desse escultor infatigável — o tempo; ninguém é capaz de paralisar a energia desse operário infatigável — a razão humana. Cinzelando e abstraindo, definindo e formulando, o pensamento e os anos, de mãos dadas, como escopro e martelo, vão prosseguindo a sua tarefa... Escultores da nossa própria estátua, vamos dia a dia arrojando para longe de nós as lascas

¹⁸ Cf. *Os filhos de D. João I*, Vol. I, Lisboa, 1902, p. IX.

¹⁹ Cf. *As raças humanas e a civilização primitiva*, t-1, p. LXVIII.

²⁰ Cf. *O Helenismo e a civilização cristã*, Guimarães ed., Lisboa, 1985, p. 3.

²¹ Cf. *O Helenismo e a civilização cristã*, p. 5; p. 42.

²² Cf. Emmanuel Mounier, *O personalismo*, Morais ed., Lisboa, 1976, pp. 17-21.

do mármore trabalhado, e, seguindo o velho preceito da sabedoria grega, «conhecemo-nos a nós mesmos» despidos das faixas infantis do nosso pensamento»²³.

A história, como ciência, começa com o pensamento consciente²⁴, e precisamente «a influência da consciência livre, actuando sobre o espírito colectivo ou reagindo contra as fatalidades naturais, é o exemplo, que se oferece mais proeminentemente para justificar a constância do fortuito ao lado do necessário na história»²⁵. Este pensamento é central na *Teoria da História Universal* de Oliveira Martins, e leva-o àquilo que é a hoje «clássica» distinção entre história estrutural e história dos acontecimentos. Note-se que se apenas à segunda chama *história*, alertando mesmo para o «vicioso» da expressão corrente «*ciência da história*», e deixando o campo da primeira à *ciência nomológica*²⁶, Oliveira Martins precisara já o seu pensamento ao declarar a história «uma ciência tão verdadeira como qualquer outra»²⁷.

Admitido que, como ciência, a história tem leis próprias, o que acontece, — explicara em *O Helenismo e a civilização cristã* —, é que «nem por isso todos os seus factos podem entrar racionalmente sob o império dessas leis», outro tanto sucedendo nas ciências positivas, «e se a soma destas excepções é maior na história do que em qualquer outra ciência, não provém isso de uma diferença essencial, senão do lugar superior, por mais complexo, que a história ocupa na jerarquia das ciências»²⁸. Ora, não sendo o fortuito o incognoscível, nem importando a ideia de um efeito sem causa, «coisas que são, a primeira oposta à ideia de ciência, e a segunda absurda na ciência e na filosofia»²⁹, sendo certo que a infinita multiplicidade de circunstâncias fortuitas «dará sempre à história, seja qual for a massa de

²³ *Quadro das instituições primitivas*, p. 303.

²⁴ «A história encontra os homens dispersos sobre a terra, e começa quando ao lado dos caracteres que inconscientemente os distinguem, conforme as raças em que se dividem e as regiões que habitam, aparece pela primeira vez o pensamento consciente, do qual nascem as instituições. É este o momento que separa a antropologia da história». — *O Helenismo e a civilização cristã*, pp. 10-11.

²⁵ *O Helenismo e a civilização cristã*, p. 8.

²⁶ *Tábuas de cronologia e geografia histórica*, pp. X-XI.

²⁷ *O Helenismo e a civilização cristã*, p. 4. Lembremo-nos de que a 1.^a edição desta obra é de Lisboa, 1878.

²⁸ *O Helenismo e a civilização cristã*, pp. 5-6.

²⁹ *O Helenismo e a civilização cristã*, p. 6.

erudição acumulada, um cunho próprio da sua superioridade, e aos seus processos um carácter diverso dos processos das ciências elementares», e outrossim não bastando à história «a observação e o sistema classificador, assim como à sua linguagem não bastam a precisão e a clareza», ao historiador se impunha, — concluiu Oliveira Martins na citada obra —, uma singular capacidade de «sentir e adivinhar, e pôr no estilo a vida e calor próprios das causas morais e animadas» ³⁰. É que, sucedendo *num grau inferior, mas não diverso*, o mesmo à biologia — «porque não só o Espírito, senão também a Vida escapa aos instrumentos e processos de que dispõem a observação e o método» —, biólogo e historiador seriam, segundo pensava, incapazes de reproduzirem respectivamente a vida e a sociedade, se não fossem dotados da capacidade de poderem combinar no seu espírito «o raciocínio que descreve, a intuição que vê, e a alma que sente» ³¹.

Para Oliveira Martins «a história é um sistema de civilizações, e cada civilização é em si um sistema com história e leis próprias, cada uma correspondendo a «um modo original próprio de apresentar, debater e resolver os problemas ideais» ³². Na história de uma civilização vê o autor três grandes épocas, correspondendo, por parte do historiador, à necessidade de mudar o seu campo de observação e os processos a usar:

«Na primeira, a agregação dos elementos reduz a história à narrativa dos factos e à descrição das condições do meio; na segunda, a organização obriga-o a estudar a concatenação sistemática das instituições, dos costumes, dos movimentos de classes; na terceira, finalmente, a íntima corrente da história só se encontra nas deduções das ideias e na natureza dos sentimentos colectivos» ³³.

Esta formulação do autor do *Portugal Contemporâneo*, reiterando idêntica posição expressa em *O Helenismo e a civilização cristã* ³⁴, e que consiste em ver na evolução de uma civilização três ciclos, correspondentes a três níveis da história, — o natural, o social e o ideológico —, permitiu mesmo que, com pertinência, já alguém

³⁰ *O Helenismo e a civilização cristã*, p. 8.

³¹ *Ibidem*.

³² *O Helenismo e a civilização cristã*, p. 14.

³³ *História da civilização ibérica*, Lisboa, 1918, pp. 234-235; 1.^a ed., 1879.

³⁴ Cf. p. 15, ed. cit.

tenha querido ver nesta perspectiva uma prefiguração *sui generis* dos três tempos da história de que fala Braudel³⁵. E, ao considerar a história dos povos, acima de tudo, como a história das suas ideias dominantes, na expressão social concreta a que foram dando lugar, ao considerá-la como «a história da sua dinamogenia espiritual, muito mais do que das suas simples necessidades materiais»³⁶ — estas, elas próprias logo objecto de uma transfiguração ideal pelo espírito humano —, ao ver as leis da história intimamente ligadas aos motivos morais, e por isso às representações colectivas e às instituições, não se apresenta no seu tempo Oliveira Martins, antes de mais, como um historiador das *mentalidades*, segundo uma classificação moderna, de novo polémica³⁷?

A teoria de Oliveira Martins dos três momentos de evolução das sociedades reaparece em *As raças humanas e a civilização primitiva* (1881): cronologicamente atrás do período heróico da civilização, marcado por grandes antagonismos transitórios e pelos feitos das grandes personalidades, que, na civilização europeia, teria principiado na Grécia para «começar a acabar nos nossos dias», — domínio a que estritamente entendia estar reservado o nome de *história* —, situava-se um período de espontaneidade natural do domínio da Etnologia, e para aquém, ficaria o período da ciência, no qual ou factos sociais, submetidos a regras fixas, seriam «cronológicos ou estatísticos apenas»³⁸. Bastante mais tarde, coerentemente, voltará a afirmar que «não existe matéria de história, quando não há caracteres acentuados», tal como sucede «nos tempos obscuramente primitivos das civilizações, e também nas épocas não mais claramente colectivas dos nossos dias, em que tudo volta a ser anónimo como no princípio»³⁹.

Acreditaria realmente Oliveira Martins que, ultrapassada a fase heróica, um momento viria em que a ciência da história como que se extinguiria para a actualidade, porque os acontecimentos sociais passariam a traduzir *até certo ponto* «as deduções da lógica»⁴⁰? Com efeito, em *O Helenismo e a civilização cristã* esta afirmação é firme:

³⁵ Albert Silbert, *art. cit.*, pp. 86-87.

³⁶ Raul Leal, *op. cit.*, p. 103.

³⁷ Cf. sobre esta matéria Pierre Bourdieu, Roger Chartier, Robert Darnton — *Dialogue à propos de l'histoire culturelle*, «Actes de la Recherche en Sciences Sociales», 59, Spt. 1985, pp. 86-93.

³⁸ Tomo I, ed. cit., p. LXX.

³⁹ *Os filhos de D. João I*, ed. cit., vol. I, P. IX; 1.^a ed., 1891.

⁴⁰ *O Helenismo e a civilização cristã*, p. 5.

«a ciência histórica positiva acabará no momento em que a revelação do espírito consciente for suficiente para se impor na sua liberdade, e não só como pensamento senão como acção positiva, aos elementos naturais inconscientes» ⁴¹. Não haverá, por aqui, lugar a poder falar-se numa influência germânica, levando o autor ao «excesso de uma incompleta doutrina» ⁴²? A questão não importa por ora, mas não parece difícil pressentir a marca do historicismo hegeliano. De facto, como já foi concludentemente reconhecido, o mito da encarnação, latente na arte como na história de Oliveira Martins, recebeu clara enformação a partir da noção de Hegel de evolução das formas ⁴³. A dialéctica de espírito subjectivo *versus* espírito objectivo constitui outro instrumento importante de explicação.

Para Oliveira Martins, nem é absolutamente verdadeira a teoria que considera os homens, cuja influência decide dos destinos de uma nação, «como uma espontânea e natural emanção das condições da sua época» como «nem tão-pouco o é a teoria oposta que vê nos grandes homens individualidades inteiramente livres e independentes que actuam subjectivamente na sociedade» ⁴⁴. Nos grandes protagonistas da história, o subjectivo e o objectivo encontram-se; «os heróis, — diz —, ao mesmo tempo que se tornam o braço armado do pensamento social, otram em virtude do pensamento subjectivo, e neste caso o encontro das duas séries é um daqueles casos fortuitos que se torna excelente para a marcha normal da história» ⁴⁵. Segundo Oliveira Martins, nas figuras de um Filipe ou de um César, «sob o ponto de vista das leis da história», poderemos ver um bom exemplo dessa identificação do individual e do colectivo; são individualidades por assim dizer colectivas, «porque a sua acção não altera nem desvia o caminho necessário da história, e a esfera do fortuito circunscreve-se à maior ou menor rapidez com que o movimento se efectua, e às condições especiais que o caracterizam e acompanham» ⁴⁶. Na fisiologia dos grandes inovadores e revolucionários «veremos predominar o espírito subjectivo», e assim «aparecer a luta pelo encontro da série

⁴¹ *Ibidem*.

⁴² Cf. António Sardinha, *Oliveira Martins*, em *Ao princípio era o verbo*, Lisboa, 1959, pp. 159-171.

⁴³ António José Saraiva, *Oliveira Martins, artista*, em *Para a história da cultura em Portugal*, vol. I, Bertrand, Amadora, 1978, pp. 194-197. Cf. IDEM, *Dois ritmos da Obra de Oliveira Martins*, *ibidem*, pp. 205-211.

⁴⁴ *O Helenismo e a civilização cristã*, pp. 8-9.

⁴⁵ *O Helenismo e a civilização cristã*, p. 9.

⁴⁶ *Ibidem*.

em que ele se envolve, com a série cujos termos a sociedade vai percorrendo» ⁴⁷, e nas feições dos conquistadores e estadistas — assevera — «encontraremos em todos a personalidade enérgica imprimindo o cunho próprio ao movimento que as condições evolutivas da história lhes mandam consumir, e que eles efectuam tornando-se como que a encarnação da ideia colectiva» ⁴⁸.

Destas afirmações, de um racionalismo crente e optimista, cujas raízes mergulham fundo em direcção ao legado enciclopedista ⁴⁹, algumas ilações simples e imediatas se extraem: segundo Oliveira Martins, não só não há oposição insolúvel entre os fins do indivíduo e o pensamento colectivo, como este é uma amplificação da aspiração íntima da consciência individual.

Estes pressupostos estão recheados de consequências: uma delas será que, uma vez que as «leis naturais» das sociedades se exprimem numa «consciência colectiva», o trabalho daquele a quem compete a ressurreição do passado será sempre — mesmo que se ocupe «monograficamente» de uma única personalidade, da vida de um importante personagem —, o de fazer história da cultura e das mentalidades.

Assim, as instituições humanas, apesar da sua origem subjectiva, inconsciente, são o produto das necessidades, exigências e ideais comuns ao grupo, à consciência colectiva. Segundo o esboço traçado por Oliveira Martins no *Quadro das Instituições Primitivas*, apresentam-se primeiramente como instintos que se revelam à consciência, impelindo os homens em determinada direcção, e uma vez sentida esta impulsão nos indivíduos, o sentimento, que é por sua natureza comunicativo, irradia, e, no termo do seu processo de socialização, depois de «preconceito», surpreendemo-lo transformado em «órgão de vontade colectiva» ⁵⁰; «o instinto racional do homem desdobra-se e floresce: os seus frutos são as instituições» ⁵¹. É o que o autor crê ver na justiça, erigindo o remorso em função colectiva ⁵². Em linguagem

⁴⁷ *Ibidem.*

⁴⁸ *Ibidem.*

⁴⁹ Cr. António José Saraiva, *Dois ritmos da obra de Oliveira Martins*, *ibidem.*

⁵⁰ Raul Leal, *op. cit.*, p. 67.

⁵¹ *Quadro das Instituições primitivas*, p. 137.

⁵² Neste capítulo, referindo-se à variedade nos costumes judiciários e usos morais afirma Oliveira Martins: «Daí espíritos pouco profundos partiram para a negação do instinto jurídico e do instinto moral — como se o próprio facto da universalidade de fenómenos variáveis nos seus aspectos não fosse a prova provada da moralidade constitucional do homem! Se se negar esse prin-

hegeliana: a *Ideia fora de si* (o mundo da natureza, dos objectos, em que a ideia está presente mas incôscia) vai-se evolutivamente explicando, tornando consciente. É o que Oliveira Martins afirma ao aceitar, *em boa filosofia*, que «o homem real é a imagem rude de um homem ideal», imagem essa que «vive no mundo inconscientemente»⁵³. Este um pressuposto explicativo que permite entender a génese das instituições e a afirmação individual das nações; um e outro fenómeno:

«Família, propriedade, justiça, esses instintos sociais que idealizados se tornaram instituições, essa tríada evolutiva que, partindo da procreação, vem pela liberdade consumir-se no direito, consagram-se na cidade — baluarte da defesa, sacrário da religião colectiva — quando a cristalização das formações inconscientes origina ou permite a individualização do pensamento. Nesse momento a *alma* de um grémio humano [— consciência dessa colectividade —] como que incarna num homem — indivíduo real, ou personagem mítico em que o povo fixa a essência do seu pensamento»⁵⁴.

«Quando as nações, depois de uma lenta e longa elaboração, atingem esse momento culminante em que todas as forças do organismo colectivo se acham equilibradas e todos os homens compenetrados por um pensamento, a que se pode e deve chamar alma nacional — porque o mesmo carácter tem nos indivíduos aquilo a que chamamos alma —, é então que se dá um fenómeno a que também chamaremos síntese da energia colectiva. A nação aparece como um ser não apenas mecânico, quais são as primeiras agregações; não somente biológico, como nas épocas de mais complexa e adiantada organização; mas sim humano — isto é, além de vivo, animado por uma ideia. Nestes momentos sublimes em que a árvore nacional rebenta em frutos, o génio colectivo já definido nas consciências, realiza esse mistério que as religiões simbolizaram na encarnação dos deuses»⁵⁵.

cípio às legislações consuetudinárias, como se lhes fundará a origem? D'onde procedem? Que motivo as provoca, ou que sentimento as consagra? *Ex nihilo, nihil*. O uso pressupõe um facto anterior: o contrário é absurdo». — *Quadro das Inst. Primitivas*, p. 141.

⁵³ *História de Portugal*, Tomo I, Lisboa, 1879, pp. XII-XIII.

⁵⁴ *Quadro das Instituições Primitivas*, p. 224.

⁵⁵ *História da civilização ibérica*, p. 235.

Citação longa, sem dúvida, esta última de uma passagem aliás bastante conhecida da *História da civilização ibérica*, mas que ilustra bem a necessidade de perspectivar a caracterização do «génio» peninsular que nesta obra nos traça Oliveira Martins, inquirindo a partir do que este autor designa como «sistema de elementos constitucionais da ciência da civilização», — em que aos dotes ingénitos das raças e às condições mesológicas a história junta os acasos —, sem perder de vista, na sua falibilidade mas também riqueza de instuições e de potencial explicativo, os pressupostos ligados à teoria de evolução das formas como «manifestação do espírito consciente» que perfilhou.

Assim, no que tange a Portugal, sem qualquer esforço vamos, — naturalmente —, ver considerados os momentos mais altos e mais deprimentes da história nacional, como momentos de saúde e debilidade morbosa da «alma colectiva», o que corresponde a dizer, períodos de afirmação e de crise cultural, pois não se pode falar em *consciência colectiva* sem referência ao conjunto de representações mentais que são seu património:

«Todas as grandes épocas das nações se afirmam por uma plêiade de grandes homens em cujos actos e pensamentos o historiador encontra sempre o sistema das ideias nacionais, anteriormente elaboradas de um modo colectivo, actualmente expressas de um modo individual» ⁵⁶.

Dito isto, não admira que, do período moderno e contemporâneo da história de Portugal, as páginas mais amargas do autor tenham sido escritas em nome do que a seu ver constituísse uma forma de despersonalização ou abulia da sociedade portuguesa, como não admira que no *Portugal Contemporâneo* tenha aberto processo contra o liberalismo, no que esta experiência concreta considerava representar de agravamento da «decadência de carácter» no povo e de «desnacionalização» da cultura ⁵⁷.

⁵⁶ *História da civilização ibérica, ibidem.*

⁵⁷ Cf. *Explicações*, na 2.^a ed.